

Переход на новые технологии, который происходил в 80-е – 90-е гг., появление автоматизированных технологических линий, привели к качественному изменению понятия рабочего на современном металлургическом производстве и необходимого ему уровня общего и профессионального образования, к появлению рабочих высшей квалификации, которых называли «рабочими-интеллигентами». В 70-х гг. в народном хозяйстве СССР их насчитывалось около 2 млн. чел., или более 2% от общей численности рабочих. В черной металлургии доля дипломированных специалистов составляла 40%⁶³.

Не только производственная необходимость толкала инженеров в 70–80-е гг. занимать рабочие должности, а часто более высокая зарплата, которую получали рабочие, по сравнению с ИТР. Тем не менее, объективная реальность ведет к тому, что значительная часть основных и вспомогательных профессий отрасли требует сейчас высшего специального образования.

Д. В. Пивоваров
д-р филос. наук, профессор,
зав. кафедрой религиоведения филос. ф-та УрГУ,
Заслуженный деятель науки РФ

ОСОБЕННОСТИ ЯЗЫКА РЕЛИГИИ

Язык религии есть «храм Абсолюта». Религии повествуют о своих таинственных предметах, как правило, на разговорном языке, и их утверждения в некоторой степени доступны массовому пониманию. Обыденный и религиозный смыслы какого-нибудь термина (будь то «вера», «надежда», «любовь» «спасение» и пр.) имеют между собой много общего, но вместе с тем контексты этого термина могут глубоко различаться: ведь в первом случае речь идет о прозаических вещах, а во втором — о сакрально-мистическом отношении к абсолютному. Было бы сильным упрощением рассматривать язык религии как механическое

⁶³ Гелюта А. М., Староверов В. И. Социальный облик рабочего-интеллигента. М., 1977. С. 74.

присоединение слов и символов к уже готовым религиозным идеям с целью их «обналичивания» и обмена ими в процессе конфессионального общения. Мыслить можно лишь те различия религиозных предметов, которые уже зафиксированы языком религии.

Нет мысли вне языка; мысль рождается и совершается только внутри процесса речевой деятельности, в канве операций со знаками языка. В. Гумбольдт (1767–1835) выдвинул гипотезу о том, что любой язык содержит скрытую метафизику, не столько выражая мысль, сколько ее обуславливая и формируя. Спустя столетие эту идею в России развивал А. А. Потебня (1835–1891). В XX веке американские лингвисты Э. Сепир (1884–1939) и Б. Уорф (1897–1941) выдвинули весьма спорную «гипотезу лингвистической относительности», в которой был предельно усилен тезис о прямой взаимообусловленности языка и мышления: национальные типы мышления настолько различны, насколько не схожи между собой их материальные оболочки – этнические языки.

Из различий метафизического содержимого этнических языков следует невозможность их точного взаимоперевода. С этой точки зрения, например, термины русского православия невозможно точно передать в терминах англиканства и наоборот. Речь репрезентирует умственный опыт, а письмо — речь (Аристотель). Все может быть в принципе выражено языком и функционально превращено в текст. Перефразируя знаменитую метафору М. Хайдеггера «язык есть дом бытия», можно сказать: *язык религии есть «храм Абсолюта»*. Язык вездесущ, в особенности сегодня, когда реальный мир все больше заслоняется виртуальным миром средств массовой коммуникации. То, что выражено знаком, обретает существование в нашем сознании и способно менять нас. Через манипулирование массовым сознанием язык тиранически подчиняет индивида обществу (Х. Ортега-и-Гассет).

Религиозная жизнь всегда погружена в символическую и знаковую реальность. Язык религии – незаменимое средство коммуникации, в нем воплощаются высшие идеи и благородные понятия. Поскольку религия есть ценностный фундамент человеческой культуры, постольку язык религии (вместе с языком хозяйства) образует основу языка общественной жизни, придает

жизни трансцендентный смысл, обуславливает стратегические ценностные ориентации. Религиозные термины главным образом обозначают четыре группы ценностей: а) абсолютную ценность (Бог); б) ценности предельных целей (Царство Божие, бессмертие души, рай); в) земные средства достижения этих целей (религия, церковь, вера, культ); г) ценности повседневной жизни, сакрализованные религией. На особом, сакральном, языке верующие осознают и выражают: а) чудесные феномены (например, ежегодное пасхальное чудо благодатного огня в Иерусалиме, преобразование чудотворных икон, чудо глоссолалии); б) мысли о божественном (идею абсолютного, понятие пресуществления, представление о рае); в) мистический опыт (опыт нуминозного, состояние медитации, переживание откровения «свыше»); г) верования (в Творца, Спасителя, непогрешимость Церкви); д) культовую практику (литургию, таинство евхаристии, крестный ход). Религиозный опыт в конечном счете вербально концентрируется в священных писаниях и корпусе комментариев к ним. Все важнейшие Писания обладают выдающимися литературными достоинствами и бездонной глубиной смысла, а потому, несомненно, достойны восхищения. Верующие чрезвычайно чутко, бережно, пристрастно и эстетично относятся к сакральным текстам — к их хранению, прочтению, написанию и переводу. В задачу богослова, опирающегося на концептуально-языковые средства, входит обнаружение под оболочкой чувственного воображения «рационального ядра» мифов, легенд, верований, плачей, пророческих видений.

Дефиниция языка религии. Язык «вообще» — это текст, то есть любая система условных письменных или устных знаков, при помощи которых люди познают мир, вступают между собой в общение в качестве членов социальных групп и субъектов культуры. *Язык религии есть непосредственная действительность религиозной мысли в ее знаково-символических формах, то есть в виде совокупности устных и письменных религиозных текстов, а также речеоперативных действий с ними.*

Благодаря употреблению религиозного языка космические и надмировые сакральные сущности виртуально перемещаются в интимный мир верующего, предстают его внутреннему взору в виде ансамбля квазиобъектов, предельно ценных в духовном

плане, — знаковых моделей и симулякров, образованных посредством звуков, жестов или графов. Речевые операции с такими квазиобъектами интериоризируются в живые образы религиозного сознания. Поэтому религиозный дух верующего всегда «отягощен материей его языка» (К. Маркс и Ф. Энгельс). Участвуя в целеполагании, религиозный язык накладывает свой неизгладимый отпечаток на характер ориентации верующего в окружающей среде, на формы конфессиональной коммуникации людей, на содержание оценок достигаемых ими результатов. Религиозно-языковая картина мира является одной из сторон процессов распрямления и опредмечивания религиозной жизни, она опосредует взаимосвязь идеального и материального в религии.

Язык является отличительной особенностью человека, равно как и религия. Животные тоже устанавливают взаимосвязи с помощью разных сигналов, но их сигналы имеют крайне узкие утилитарные функции. Язык же человеческих индивидов обладает громадным творческим потенциалом и способен производить необозримое количество разнообразных смыслов. Люди говорят о чем угодно, на любую тему, далеко выходящую за сферу утилитарных ценностей. Язык религии универсален, касается любых утилитарных и неутилитарных тем и сюжетов, безгранично ассоциативен и необычайно продуктивен.

Язык религии — полуйскусственный язык. Связь человека со всяким материальным и духовным предметом опосредована естественным или искусственным языком. В отношении естественного языка (языка этноса — рода, племени, народа, нации) невозможно с уверенностью сказать, когда, кто и как его придумал. Считается, что естественный язык сотворен стихийно-соборно. [Правда, доказано, что А. С. Пушкин обновил наш литературный язык примерно на одну треть, и современный русский язык, на котором сегодня говорят и теисты, и атеисты, и агностики, есть в определенной мере также авторский язык Пушкина.] Естественный язык — это прежде всего язык повседневного общения; его термины обладают многозначностью (полисемией), богатством содержания, избыточностью, неточностью; смыслы и значения многих его слов в ходе истории претерпевают радикальные метаморфозы и даже меняются на противоположные. В ситуации двусмысленности истинный смысл выявляется контекстом.

Свойства, присущие естественному языку, можно также приписать и языку религии. Сейчас в мире насчитывается более 2000 различных естественных языков, и, следовательно, мировые религии ныне проповедуются на двух тысячах этнических языков.

А вот авторы некоторых (хотя и далеко не всех) искусственных языков известны. Так, С. Ф. Б. Морзе изобрел азбуку радиотелеграфии (1838), а Л. Заменгоф спроектировал язык эсперанто на основе латинского алфавита (1887). Искусственные языки в неисчислимом количестве создаются для специальных технических целей (знаки дорожного движения, олимпийская символика, математика как язык науки и т. д.). Терминам искусственных языков придается однозначность (моносемичность), строгость; они гораздо беднее по содержанию. Арт-языки вырастают, пополняются и развиваются за счет естественных языков и, в свою очередь, обогащают последние.

Особую разновидность авторизованных полуискусственных языков составляют языки религиозных конфессий, у истоков которых стоят те или иные пророки. Религиозный пророк, задающий новое направление в религии, сообщает свое видение ученикам не просто на обычном разговорном языке, но также через дополнение естественного языка своим личным метафорическим языком (вспомним притчи Христа или хадисы о Мохаммаде). Нередко профетический язык, непохожий на обиходную речь, сакрализовался и придавал Священному писанию ощущение особенной истинности и вечности. Язык новой веры создается путем преобразования обыденных значений этнического языка. По мере становления какой-нибудь вновь появившейся церкви новояз Писания и Предания уточняется, развивается, становится традиционным, транслируется на языки других народов. Духовные смыслы и значения базовых слов и предложений конфессионального языка начинают все более отличаться от их естественной этимологии, и таким образом возникает особый – наполовину искусственный – язык религии, все еще остающийся в той или иной степени доступным и понятным непосвященным.

Вот перечень основных священных профетических языков: у индуистов первым культовым языком был ведийский язык, потом санскрит; у зороастрийцев – авестийский язык; у китайцев, японцев и корейцев – вэньянь (язык сочинений Конфуция) и

письменный тибетский; у иудеев — древнееврейский и арамейский; у мусульман — арабский и классический персидский; апостольские языки христиан — греческий и латынь. Средневековое русское православие в борьбе с римской курией, признававшей «богодухновенными» только еврейский, греческий и латинский языки, отвоевало право на собственный культовый язык — древнецерковнославянский. «Критика «трехязычной ереси» со стороны первоучителей славян братьев Кирилла и Мефодия означала утверждение права славянского языка на «апостолизацию», возведение его до уровня божественного» (*Безлепкин Н. И. Философия языка в России. К истории русской лингвофилософии.* СПб., 2002. С. 7). Этот язык пользовался двумя системами письма, кириллицей и глаголицей, и сложился на основе перевода богослужебных книг с греческого языка на южно-македонский (солунский) диалект. Затем древнецерковнославянский язык продолжил свое литературное развитие в церковнославянском языке. Большинство русских мыслителей оценивали апостализацию болгарского языка как выражение любви Божией к русскому народу. Но некоторые философы (Г. П. Федотов, Г. Г. Шпет и др.), напротив, доказывали, что принятие слабо развитого болгарского языка в качестве русского богослужебного языка сыграло для России фатальную роль, поскольку в Средние века болгарский народ, в отличие от греков и римлян, был лишен мощных культурных традиций, литературы и истории. По их мнению, отечественная культура многократно выиграла бы, усваивая христианство не на славянском, а на греческом языке.

В отличие от языка математики, язык религии (скажем, церковно-славянский) остается существенно полисемичным, избыточным и неточным, так как включает в себе множество аналогий и метафор о сокровенной абсолютной реальности. В тех случаях, когда религиозное мышление забывает о своем метафорическом характере и начинает прямо отождествлять сакральные символы-имена с чувственно воспринимаемыми предметами обыденного опыта, оно превращается в религиозную мифологию и сакрализует свои мифы. Искусственные языки теологии и религиозной философии суть абстракции, производные от массовых языков религии. Они еще дальше отстоят от естественных языков, во многом напоминая язык науки. Простой верующий их ед-

ва понимает. Чтобы их понять, надо получить философско-богословское образование. Осознание человеком своей связи с абсолютом непременно опосредуется массовым языком религии, а у некоторых «продвинутых» верующих – также языком теологии или религиозной философии. Неслучайно у христиан сложился богословский образ Иисуса Христа как Слова-Логоса, связующего их с Богом-Отцом. Одно из значений понятия Слова Божьего раскрывается через лингвистический смысл «невидимой церкви», составляющей сокровенную сердцевину языка христианства.

Язык религии – материальная оболочка религиозного мышления. Есть разные дефиниции понятия «язык». Так, английский филолог Г. Свит определил язык как «выражение идей посредством речевых звуков, объединенных в слова. Слова образуют предложения, и их комбинация похожа на соединение идей в мысли». Американские лингвисты Б. Блох и Дж. Л. Трэйгер предложили другую дефиницию: «Язык есть система произвольно взятых вокальных символов, посредством которых социальная группа добивается кооперации своих членов». В первой дефиниции внимание акцентируется на идеальной стороне языка («мысль»), во второй – на материальности языка («произвольные речевые символы»). Если исходить из определения Свита, то в языке религии нас прежде всего должен интересовать не столько материальный субстрат его знаков, сколько обозначаемые им религиозные идеи (значения и смыслы знаков). Исходя же из второго определения, в языке религии нужно в первую очередь изучать саму «материю» ее символов, внешний вид знаков, лингвистическую составляющую ее текстов.

В конечном счете, нужны оба подхода к языку религии, но начинать его обзор целесообразнее с его лингвистических особенностей. Мир живого языка представляет собой относительно автономную иерархическую систему, элементами которой на разных уровнях выступают фонемы, морфемы, предложения, а структурирующими принципами – многообразные и специфические для каждого уровня членения языка алгоритмы речевой деятельности. Начиная с предложений, значения знаков определяют уже не только местоположением в языковой иерархии, их референты могут находиться и во внеязыковой сфере.

Свой и чужой язык. Для лучшего понимания материальной стороны языка вообще и языка религии в частности, обсудим следующие моменты. Любой физически и умственно нормальный человек с детства обучен говорить и слушать на основе системы речевого общения. Эта система включает в себя некоторый набор шумов, которые производятся движениями специальных органов, расположенных внутри горла и рта. Посредством звуков люди обмениваются информацией, выражают свои чувства и эмоции, влияют на деятельность других людей и т. д. Разные системы голосового общения могут образовывать разные языки, однако невозможно точно определить, насколько звуки одной из них должны отличаться от звуков другой системы, чтобы получились два разных языка. Ни один человек не говорит в точности так же, как другой, тем не менее среди множества голосов мы различаем по телефону голоса наших друзей, а по радио – тех или иных невидимых дикторов. Не считаем же мы, что они обращаются к нам на разных языках. Чтобы понять язык собеседника, нужно согласовать язык говорящего с языком слушающего. Иногда люди понимают друг друга с полуслова, а иногда для понимания нужен длинный диалог. Системы голосового общения суть разные языки только тогда, когда субъекты этих языков не могут понять друг друга без специального обучения.

Альтернативные религиозные учения сосуществуют, выражаются и понимаются в одном и том же разговорном языке, в то же время тексты одной и той же конфессии могут иметь серьезные разночтения и толкования в разных разговорных языках. В языке религии, как в любом языке, постоянно складываются и разрешаются противоречия между процессами интеграции (синтез учений) и дифференциации (образование ересей и сект). Внутри одного и того же языка образуются диалекты. Диалекты – это существенно различные подсистемы речевой связи внутри системы некоторого отдельного разговорного языка; они в известной мере мешают взаимопониманию между теми, кто говорит на разных диалектах, но в целом не устраняют возможности взаимопонимания. Особенно много было диалектных различий в средневековой Европе в эпоху феодальной раздробленности.

Обычно люди владеют только одним языком – родным языком, который не выбирают. На нем говорили их родители, его

прививали им с детства. При особой необходимости люди начинают изучать иностранные языки. Большинство землян тем не менее остаются монолингвистичными. Билингвизм и полилингвизм есть совершенное владение двумя и более языками. Такое бывает, например, у детей, родители которых дома общаются на разных языках. Чаще билингвистами становятся профессиональные переводчики. К чужому языку люди относятся неоднозначно: с настороженностью, неприязнью, интересом, почтением и т. п.

Непонятное в языке литургии. Нередко непонимание иностранной речи и неприятные ощущения от ее звучания порождают языковой шовинизм. Напротив, во многом непонятный большинству рядовых верующих устный и письменный язык литургии воспринимается ими как язык тайны и святости, и к нему они, как правило, относятся с большим пиететом. Чем больше он препятствует рассудочному пониманию, тем более он содействует литургическим целям. Малопонятная богослужбная речь священника странным образом помогает простому верующему отстраняться от «мира сего» и настраиваться на духовный лад. Например, богослужение в русских православных храмах повсеместно ведется на церковнославянском. Священники изучали этот язык, простые же прихожане в своей массе ему не обучены, но внимают звучащей в храме непонятной речи с глубоким почтением. По этой причине русское православие, в отличие от протестантизма, не торопится переходить на современный русский язык, дабы не десакрализировать стиль богослужения. Таким образом, особым видом культурного двуязычия является ситуация сосуществования у многих народов надэтнического языка религии и местного обиходного языка.

Глоссолалия. Особый интерес в связи с непонятной религиозной речью представляет явление глоссолалии. Глоссолалия (от греч. glossa – непонятное слово, lalein – говорить) – богословский термин, обозначающий разговор верующего с Богом на неизвестных («ангельских») языках, которые чудесным образом изливаются на верующего от Святого Духа. Например, на собрании пятидесятников кто-нибудь из верующих, доведя себя до религиозного экстаза и впад в транс, вдруг начинает употреблять глоссы, непередаваемые ни на один известный земной язык. Члены общины воспринимают этот феномен как свидетельство вселения

Духа Святого в «сосуд» (не по-земному говорящего «избранника Бога»). Толковать «гlossы-иноязыки» должны только имеющие дар пророчества (чаще – священники), но не сам «сосуд».

Понятие знака. Единицами языка чаще служат слова и предложения, а из них складываются тексты различной длины. Слово, предложение и текст суть сложные знаки. Оперирование такими знаками лежит в основе вербально-логического мышления. Другие виды мышления – визуальное, аудиальное, тактильное, запаховое и вкусовое – основаны на знаках иной модальности, а именно на графемах и символике цвета, музыкальных аккордах, осязательных комплексах, букетах запахов и вкусов. Религиозное мышление оперирует всеми видами чувственно-знаковой модальности и вбирает в себя все основные виды словесного и невербального мышления.

Американский мыслитель Чарльз Сандерс Пирс (1839–1914), один из основоположников философии прагматизма и семиотики, сформулировал следующее классическое определение всякого знака, будь то слово или запаховый медиатор: *знак есть такой предмет X, который замещает субъекту (интерпретатору) некоторый другой предмет Y по признаку (отношению) R*. В принципе любой предмет может стать знаком, если договориться подставлять его мысленно, по формуле « $x(R)y$ », вместо какого-нибудь другого предмета. Например, горшок с геранью на подоконнике для обычного прохожего – не более чем цветок, но для знающего условие появления этого цветка на подоконнике он может служить знаком того, что, допустим, хозяина нет дома (либо что хозяин сейчас занят, либо что явка провалилась и пр.).

В этом смысле мир как целое или любая его часть мысленно раздваивается в сознании интерпретатора на чувственно данные предметы-знаки и сверхчувственные значения этих знаков. Вселенная и небеса предстают в сознании монотеиста или астролога универсальным сверткестом – Книгой, написанной Богом, о значениях которой следует справляться в Писании. Вот как об этом пишет известный православный богослов игумен Иларион (Алфеев): «Сотворенная Богом Вселенная является книгой, открывающей тем, кто умеет читать, величие Творца. Неверующие, наблюдая материальный мир, не видят в нем отображение высшей нематериальной Красоты: для них в мире нет ничего чудес-

ного, все — естественное и обыденное. Книга Божьего чуда прочитывается очами веры. К авве Антонию, египетскому отшельнику IV века, пришел знаменитый философ и спросил: «Авва, как ты можешь жить здесь, лишенный утешения от чтения книг?» Антоний, указав рукой на небо, пустыню и горы, отвечал: «Моя книга, философ, есть природа сотворенных вещей, и когда я хочу, я могу читать в ней дела Божьи» (*Иларион игумен (Алфеев)*). Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. Клин, 2000. С. 71).

Религиозный символизм. Ч. С. Пирс подразделил знаки на: 1) чисто условные знаки-индексы; 2) иконические знаки, схематически похожие на обозначаемые предметы; 3) знаки-символы, многозначные и неопределенные. В языке религии используются все виды знаков, однако первостепенную роль в нем, как и в поэзии, играет символический язык. В «Лекциях по эстетике» Гегель пишет: «Вообще говоря, символ представляет собой непосредственно наличное или данное для созерцания внешнее существование, которое не берется таким, каким оно непосредственно существует ради самого себя, а должно пониматься в более широком общем смысле» (*Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4 т. М., 1969. Т. 2. С. 14*). Символ есть знак, наглядно выражающий сверхчувственное содержание предмета и соединяющий низшие и высшие слои бытия. В символе как «совершенном иносказании» упакована высшая реальность, недоступная эмпирии (М. К. Мамардашвили). Выразительный и изобразительный моменты в символе настолько слиты, что их почти не удастся разделить сознанием и порознь однозначно осмыслить разумом. Символизм иногда определяют как искусство мыслить наглядными образами и выражать скрытые сущности в материале преобразованных внешних чувственных восприятий.

Итак, символ может включать в себя изображение какого-нибудь конкретного предмета, но сверх того он передает все многообразие чувств, эмоций и понятий, которые ассоциируются с графемой этого предмета. Протестантский теолог П. Тиллих (1886–1965) отнес к религиозным символам все те символы-имена, которые демонстрируют «предельный интерес» человека. Религиозный символ, как имя сакрального предмета, таит в себе энергию того, что он символизирует, и пробуждает в верующем

соответствующую силу. Отсюда, единство мистики и магии в религиозном имени. Так, для христианина символ креста означает не только крест как отдельный материальный предмет, но вместе с тем всю мистическую историю Бога-Спасителя; восприятие креста магически активизирует в православном или католике веру в личное спасение и вечную жизнь. По мере утраты своей образной двусмысленности символ становится чисто условным знаком. Смысл предельно условного знака может полностью совпадать с самим знаком, как это имеет место в языке математики – совершенно однозначном, точном, операциональном и потому машинообразном.

Из тезиса о принципиально символической (двусмысленной) природе языка религии вытекает вывод о парадоксальном характере понимания религиозных идей. С одной стороны, религиозные высказывания о вещах бесконечных и трансцендентных таят в себе бездну смыслов, невыразимую глубину и мудрость. С другой стороны, религиозная мысль по сути двусмысленна, а потому неопределенна, неясна, темна. Пословица гласит: «ясно излагается лишь то, что хорошо мыслится». Всякое метафизическое мышление (религиозное, богословское, философское) заключает в себе противоречие между его мудростью и его неясностью и чаще является «темной мудростью». Если к тому же учесть значительные различия в конфессиональной схематизации и символизации религиозного опыта (взять хотя бы различия в символизме абсолютной реальности в христианстве и буддизме), то существенная несоизмеримость «мистософских» принципов разных религий становится особо очевидной.

Сравнение языка религии и языка науки. В языке религии складывается особая ситуация понимания. Научное понимание в естествознании в первую очередь ориентировано на извлечение из своих текстов некоторого объективного и вневременного смысла: а) ученый верит, что в его языке зафиксирована информация об объективной реальности, не зависящая от его сознания; б) он старается рассуждать об этой реальности беспристрастно и незаинтересованно, отвлекаясь от своей причастности к ней; в) ученые верят в объективную истину, в принципиальную познаваемость своих объектов. Если иметь в виду не эмпирические, а метафизические религиозные высказывания (а они-то и

являются самыми важными в религии), то язык религии сопряжен с принципиально иным – аксиологическим, а не гносеологическим – типом понимания.

Знание Бога не есть некое отвлеченное и вневременное «объективное знание» самобытия Бога. Полноту Бытия (Бога) невозможно и не нужно познавать по мерке Стагиритовой теории корреспонденции, поскольку Бог непостижим и не может быть объектом для исследования. Религиозное понимание существенно субъективно: в нем предельно выражены страстный интерес к сакральному миру и желание верующего вступить в связь с этим миром. Религиозное понимание гораздо ближе к ценностям «правды жизни», нежели к гносеологической истинности. Поэтому в религиозном «понимании» объективное знание подчинено экзистенциальному личному смыслу. Знание Бога – это не «копирование» Бога в Его самобытии, а образ данной всем тварям благодати Божьей. Отсюда, религиозная истина есть правда, понимаемая как бытийственное соответствие нашей эмпирической жизни вероисповедным требованиям праведной жизни (в духе учения Платона об онтологической истине как соответствии вещи ее идее). Итак, в отличие от языка науки, класс метафизических компонентов языка религии воплощает в себе не столько «объективные значения», сколько «экзистенциальные смыслы»; его метафизические высказывания прежде всего понимаются как «значимости» (ценности и оценки) непостижимого Абсолюта для человека и как условия восхождения к Нему людей.

Наука и религия опираются, в конечном счете, на обыденный язык, извлекают из него термины, годные для описания своих предметов, и видоизменяют их значения. Правда, ученые чаще в большей степени изменяют значения простых слов, нежели авторы религиозных доктрин. Научный «жаргон» имеет хождение среди узкого круга специалистов, язык же религии рассчитан на широкий круг единоверцев. Научная истина понимаема немногими, тогда как, по словам Гегеля, «религия – это истина в том виде, в каком она существует для всех людей». Религиозный язык включает в себя два класса высказываний – об абсолюте и о чувственно данном нам мире. Отношение к объекту религиозной веры можно выражать как обыденным языком, так и языком науки и теологии. Религиозные идеи часто играли эвристическую роль

в формировании естественнонаучных гипотез и принципов. Вместе с тем теологические доказательства бытия Бога и теология в целом строились по аналогии с научными доказательствами. Так что языки религии и науки испытывали взаимное влияние и имеют много общего.

В религиозном языке существуют высказывания о невыразимом, например, о Боге. Для пророка «Бог» есть имя Того, Кто представлял ему в прямом общении, а для последователя пророка «Бог» – намек (знак) на объект веры. Верующий сопрягает два сорта высказываний. Первый сорт – высказывания о трансцендентных событиях («Вначале Бог создал небо и землю»). Второй сорт – фактологические высказывания («Земля была безвидна и пустынна»). В то время как первый сорт высказываний не подлежит научным оценкам, второй сорт суждений вполне проверяем научными критериями. В свою очередь, метафорические религиозные высказывания о невыразимом и непостижимом служат для теоретической науки зародышами идей о предельных посюсторонних сущностях и законах земного мира. Религиозный язык, следовательно, годится и для рассказа о Боге («Книга Откровения»), и для повести о свойствах сотворенного мира («Книга Природы»). Между этими двумя классами религиозных высказываний возможны субъективные противоречия, связанные, во-первых, с метафоричностью Откровения и, во-вторых, с недостаточностью обыденного и научного знания о природе.

Такого же рода противоречия бывают между эмпирическими и теоретическими высказываниями ученых. Ведь теоретическое знание о масштабных реальностях существенно метафорично, и иногда оно, явно или неявно, опирается на религиозные идеи о трансцендентных силах. Когда говорят о противоположности науки и религии и о противоречиях между ними, то чаще всего не берут во внимание различие между указанными сортами высказываний. Одно дело противоречие между религиозными высказываниями о посюстороннем мире и научными эмпирическими высказываниями (рано или поздно это противоречие может разрешаться путем углубления наблюдений или с помощью методов экспериментального или исторического исследования). Иное дело – противоречие между эмпирическими научными суждениями и религиозными утверждениями о трансцендентном ми-

ре (на этом противоречии обычно настаивают атеисты). Такого рода противоречие обманчиво, ибо не является истинным противоречием, то есть диалектическим противоречием в одном и том же отношении. Стороны этого субъективного «противоречия» выражают несоизмеримые реальности. Оно обусловлено установкой веры говорящего о нем и снимается при изменении религиозной ориентации.

Значение знака: философско-религиозные подходы. Что такое значение знака вообще и религиозного символа в частности? Создавая логическую семантику, немецкий математик и философ Готлоб Фреге (1848–1925) обобщил все существующие дефиниции «значения» так: *значение знака есть все то, что можно обозначить знаком*, то есть всякий предмет, будь то вещь, свойство, отношение или связь; при этом обозначаемый предмет может иметь любую форму существования: пребывать в объективной реальности, в личном сознании, в сфере контакта субъекта и объекта. Где же в первую очередь все-таки лучше искать исходные значения знаков? В философии языка распространены следующие ответы на этот вопрос.

1. **Эссенциализм** (от лат. *essentia* – сущность) исходит из тезиса, что значения знаков суть трансцендентные либо имманентные сущности окружающих предметов. Платон развил взгляд, согласно которому имя отдельного предмета подражает потусторонней идее этого предмета; материальная вещь есть «тень» идеи, и за знаком предмета скрыта порождающая его божественная идея-сущность. Аристотель переместил платоновские идеи-сущности внутрь земных предметов, толкуя их как имманентные формы вещей: имя предмета есть его нематериальная форма (сущность). По мнению Платона и Аристотеля, самые древние слова, возможно, по своему звучанию, напоминали именные феномены (ср.: «кукушка», «гром гремит»), но по мере изобретения все новых и новых слов, производных от первичных терминов, сходство устного звучания слова с обозначаемым явлением становилось все менее заметным. Тогда связь знака и значения стала регулироваться конвенцией, общественным договором и традицией (Демокрит, Т. Гоббс).

Поздний неоплатонизм и средневековый «реализм» имели христианское воплощение; они интерпретировали бытие как кни-

гу божественных смыслов и при этом всегда различали «объективное содержание текста» и «объект» как таковой. Для них исходное «Слово» было у Бога, и знаки истинного языка символизируют всё божественное творение. Отсюда, значения базовых слов и выражений следует извлекать из верных толкований Библии. Умеренный реалист Фома Аквинский полагал, что значения универсалий (общих терминов) имеют тройкую природу: а) они представляют собой трансцендентные и вечные идеи в уме Бога; б) божественные идеи, отсвечиваясь в вещах, становятся внутренней формой (сущностью) самих вещей; в) субъективно существуют в уме человека в форме общих понятий. В отличие от Фомы радикальные реалисты-платоники ищут значения имен исключительно в потустороннем мире божественных идей, а аристотелианцы, напротив, приписывают значению знака земное происхождение и трактуют значение как скрытое качество или родовую сущность некоторого множества однотипных вещей.

Эссенциализм сталкивается с неразрешимой в его рамках логической трудностью. Ведь если сущности земных вещей имеют противоположный самим вещам способ существования (они виртуальны, бестелесны, непротяженны и вечны) и недоступны сенсорному восприятию, то нелогично и даже абсурдно говорить, например, о бытии Бога или о сотворении мира из ничего в том же буквальном смысле, что говорить о существовании человеческого индивида или творчестве художника. Это препятствие пытаются обойти, приписывая божественным сущностям особые предикаты-квалификаторы – атрибуты вездесущности, бесконечности, непостижимости и т. д. Но тогда не удастся наглядно себе представить и здраво осмыслить суждение «Есть индивидуализированная Сущность – вездесущая, трансцендентная, бесконечная, вечная и непостижимая». Логика последовательного реализма в христианстве в конечном итоге заставляет приписывать подлинную реальность Богу вообще, но не Троичности лиц в Божестве. Внутреннюю логическую противоречивость эссенциализма не следует расценивать как свидетельство его интеллектуальной несостоятельности. Диалектики и антиномисты, в отличие от сторонников формально-логической парадигмы, одобряют такого рода нетривиальные противоречия, усматривают в них признак жизнеспособности учения, в данном случае – эссенциализма.

2. **Номинализм** (от лат. *nomen* – имя, наименование) доказывает, что в объективной реальности существует только единичное, но нет ничего общего (Антисфен, Диоген Синопский, И. Росцелин, У. Оккам, Т. Гоббс, Дж. Беркли, Д. Юм, Ф. Брентано, Н. Гудмен и др.). Универсалия — это всего лишь имя, изобретенное для обозначения какой-нибудь единичной вещи. Крайние номиналисты отрицают существование общего не только во внешнем мире, но также в уме познающего субъекта. Как заявил Иоанн Росцелин (1050–1125), универсалии существуют только как «колебание голоса». Божественную Троицу он рассматривал как разделенную и при этом учил о нерасчленимости вещей на части, то есть об объективном отсутствии у вещей их частей. Уильям Оккам (1300–1350) отвергал гилеморфизм Аристотеля, то есть внутреннее отличие материи от формы в единичном предмете, советовал не допытываться природы явления, а ограничиваться знанием того, как оно функционирует. Знаменитая «бритва Оккама» («Не умножай сущности сверх необходимого») направлена против эссенциализма, и к ней часто прибегали противники богословского рационализма. Томас Гоббс (1588—1679) утверждал, что «между именами и вещами нет никакого сходства и недопустимо никакое сравнение». Номиналисты-христиане склонялись к признанию трех богов вместо Единого Бога в трех лицах, а также придерживались концепции двойственной истины – отрицали общность между истинами религии и науки и требовали невмешательства церкви в дела ученых.

Последовательный номинализм, к которому склонны, например, фактоведы-историки, не признает религиоведения как номотетическую науку, то есть как дисциплину, которая теоретически объясняет все религиозные явления на основе принципа всеобщих объективных законов развития общества. Он выступает против наделения религий и их структурных компонентов реально-общими чертами, отрицает возможность обнаружения у множества религий единой реальной сущности. Если бы все естествоиспытатели и обществоведы исповедовали только номинализм и перестали искренне верить в объективные законы природы и общества, то невозможно было бы внятно объяснить, почему их выводы и предсказания, относимые якобы только к «единичному, но не общему», имеют столь широкое практическое приложение

в самых различных сферах жизни. Вера в то, что язык науки приспособлен для выражения объективных законов природы или общества (то есть вера в эссенциализм), является «сердцем» любой фундаментальной науки, и отказ от этой веры, вероятно, равносителен смерти теоретической науки, в том числе и религиоведения. К стихийному номинализму привержены также религиозные фанатики, не желающие видеть ничего положительно-общего между своей, «единственно истинной», религией и «ложным чу-жеверием».

3. *Концептуализм* (от лат. *conceptus* – понятие) ищет значения знаков не в объективной реальности, как реалисты и номиналисты, а в такой области субъективной реальности, как человеческое мышление. Классик схоластического концептуализма Петр Абеляр (1079–1142) отошел от крайнего номинализма своего учителя Росцелина и развил теологию критического лингвистического анализа. Он писал, что «богословы часто учат тому, чего сами не понимают» и доказывал, что многие утверждения Священного писания подлежат осмысленному отношению и критике со стороны разума. Отсюда его формула «понимаю, чтобы верить». Универсалии надо искать не в реальности единичных вещей, а в сфере человеческих понятий, обозначенных словами; платоновские же идеи пребывают в уме Бога как образцы творения. Абеляр различал в слове его физическое звучание (*vox*) и определенное языковое значение (*sermo*).

Концептуалисты признавали, что за одним и тем же словом могут стоять разные понятия, поэтому равновозможны и одинаково ценны альтернативные толкования Писания. Отсюда принцип веротерпимости: Бог направляет язычников к истине по другому пути, и в каждом учении есть доля истины. Джон Локк (1632–1704) также искал значение слов среди понятий; по его мнению, слово непосредственно обозначает не нечто сверхъестественное и не физическое, а наши отвлеченные общие идеи. Он верил, что универсалии возникают благодаря деятельности «разума, который из наблюдаемого между вещами сходства делает предпосылку к образованию отвлеченных общих идей и устанавливает их в уме вместе с относящимися к ним именами». Критика концептуализма во многом совпадает с критикой номинализма.

4. **Верификационизм** (от лат. *veritas* – истина, англ. *verification* – установление истинности), характерный в XX в. для Венского кружка и всего логического позитивизма взгляд, согласно которому значение утверждения есть метод его личной эмпирической проверки. Британский философ А. Дж. Айер (1910–1989) ослабил принцип верификации: для установления смысла высказывания не требуется непременно лично проверять его, а достаточно только знать, каким образом данное высказывание вообще кто-нибудь смог бы проверить опытом в прошлом, настоящем или будущем. Согласно критерию Айера религиозные эмпирические утверждения осмысленны, если они описывают факты и принципиально проверяемы опытом прошлых или современных людей, а метаэмпирические религиозные дескрипции не проверяются человеческим опытом и поэтому не имеют никакого смысла. Так, суждение «На вечере с Иисусом были 12 апостолов» осмысленно, а суждение «Иисус Христос есть Сын Божий» бессмысленно, поскольку ни одно из описаний трансцендентного Бога не имеет буквального (фактуального) значения.

Однако, во-первых, сам общий принцип верификации не может быть ни эмпирически, ни логически проверен для всех случаев, следовательно, он тоже попадает в разряд «бессмысленных». Во-вторых, еще Фома Аквинский подчеркивал, что не следует суждения о Боге и вообще о «сверхчувственном» понимать в прямом и буквальном смысле; утверждения о невидимых сущностях не дескриптивны, они суть аналогемы, метафоры, модели и чаще употребляются в переносном смысле. В-третьих, мистики (М. Экхарт и др.) вообще отрицают всякую возможность описания божества: божественное можно лишь указать. У языка религии, помимо когнитивной функции отображать предметы, есть множество некогнитивных функций — указательная, оценочная, нуминозно-символическая, апофатическая, эмоциональная, операциональная, перформативная, предписывающая и т. д. Утверждение «Бог есть» не только констатирует бытие абсолютного (причем, очень ограничено, неполно и неточно), но также включает в себя великое множество смыслов, связанных с жизненными установками (верой, надеждой, любовью, красотой, желаниями, моралью, смыслом жизни, правилами грамматики и пр.).

5. **Синтаксизм** (от греч. *syntaxis* – построение, порядок; значения словосочетаний и предложений) отказывается искать значения знаков где бы то ни было за пределами текстов и артефактов: значение некоторого высказывания есть само это высказывание. Иногда, в самом деле, для понимания текста достаточно условия его внутренней согласованности. Например, красоту звучания поэтической строчки В. Маяковского: «Лет до ста расти вам без старости» вряд ли нужно разъяснять русскому человеку каким-нибудь внешним метаязыком – ее вообще невозможно передать без потерь на языке других народов. Равно как в этом же смысле арабский синтаксис сур и аятов Корана самодостаточен для слушания и не поддается эквивалентной замене латиницей или кириллицей. И вообще поэзия есть «язык в его эстетической функции» (Р. О. Якобсон). Но в общем случае «значение знака» не исчерпывается его синтаксической составляющей. Семиотика как наука о знаках, кроме синтактики, включает в себя семантику и прагматику, а окончательные значения текстов располагает за их рамками – во внешнем объективном мире.

И все-таки постмодернисты и постструктуралисты определяют «бытие» (все явления природы и общества, включая также самого субъекта-интерпретатора) только как бесконечный текст. Нет ничего сверх тотальной языковой реальности, единственной и самодостаточной; нет никаких скрытых божественных реалий. Из этой весьма сомнительной посылки они делают опасные для религии и философии нигилистические выводы. Идею знака (и в особенности идею религиозного символа) нужно подорвать: пусть знак обозначает не предмет, а скорее отсутствие предмета; тогда «знак вообще» будет обозначать просто что-то принципиально отличное от самого себя. Например, теолог Дон Кьюпит утверждает, что религиозные термины не символизируют, не служат ярлыком и не копируют религиозные объекты. Есть только мир зримых явлений, который лучше философски анализировать как мир знаков. Боги — это только то, что мы о них говорим. Сверх этого нет ничего (см. об этом: *Томпсон М.* Философия религии. М., 2001. С. 83, 122, 124).

Р. Барт (1915–1980) пытался доказать, что нет никакого внешнего, потустороннего метаязыка как хранилища объективных значений, и поэтому знаки ничего не репрезентируют; фун-

даментальным метаязыком для всех дискурсов служит сам естественный язык. В рамках постмодернистской философии и теологии полностью снимаются проблемы истинности устного и письменного текста и его герменевтического понимания. Ж. Бодрийар (р. 1929) предложил называть человеческие представления не образами вещей, а «симулякрами реального». Континуум бесконечного литературного текста дистанцируется сам от себя тем, что как-то интерпретирует сам себя. Семиотические среды суть «пустые знаки», открытые для бесконечного множества вариантов культурной интерпретации. Ж. Делез (р. 1926) заявил, что, на смену прежним метафизическим «сущностям» приходит «смысл»; слово выступает исключительно в функции произвольного «указателя» или «индикатора», но за словом не стоит понятие. Ж. Деррида (р. 1930) потребовал игрового отношения к смыслу; любой смысл надо рассеивать на множества его оттенков так, чтобы прекратилась власть одних смыслов над другими. Вместе с тем в «тексте-как-бытии» постмодернисты усматривают сплошной «космический хаос» и говорят о «катастрофе смысла». Согласно М. Фуко (1926–1984) современный менталитет есть полное отсутствие веры в смысл. Вся логосфера состоит из хаоса значений (означающих кодов, цитат) и оценивается некоторыми постмодернистами как «невозможный глоссарий», «еретический дискурс». Лучшая критика постмодернистского «синтаксизма» и нигилистической «деконструкции» классической традиции – это его самооценка как «потока бессмысленного сознания».

6. **Операционализм** (от лат. *operatio* – действие) ищет значение знака не столько в объекте и в субъекте, сколько между ними, в схемах практической или теоретической деятельности субъекта. П. У. Бриджмен (1882–1961), американский физик и основоположник философии операционализма, определил «значение» так: значение термина есть в первую очередь то, что мы умеем делать с кругом вещей, обозначенным этим термином; значение есть сумма физических или умственных операций. Школы Ж. Пиаже (1896–1980) и Л. С. Выготского (1896–1934) реализовали исходную идею Бриджмена в особой теории мышления – в психологической теории интериоризации. Расширенный философский операционализм (Д. В. Пивоваров, В. С. Степин и др.) в операциональном значении знака выявил также кос-

венное предметное значение: обозначенное термином понятие опосредованно, через структуры операций, отражает свойства объективной действительности.

С этой точки зрения, религиозные понятия (Бог, чудо, молитва и т. д.) суть прежде всего свернутые священные церемониалы в храмах, культовые действия клира и паствы с сакрализованными объектами – особыми книгами, изображениями, утварью и т. д. Значение любого знака (в том числе языка религии) включает в себя в тех или иных пропорциях объективно-предметный, операциональный и субъективно-оценочный компоненты. В расширенной современной трактовке операционализм претендует на диалектический синтез эссенциализма, номинализма, концептуализма и синтаксизма.

Операционализм: объект-язык и субъект-язык религии. Швейцарский лингвист Ф. Соссюр (1857–1913) охарактеризовал языковую реальность как единство противоположных ни на мгновение не существующих друг без друга сторон: знака и значения, языка и речи, материального и идеального и т. д. С точки зрения расширенного операционализма, эта двуединая природа, в конечном счете обусловлена ролью языка как посредника между практикой и сознанием. Под практикой чаще понимают материальную (предметно-чувственную) целенаправленную деятельность субъекта, преобразующую материальный объект. От практики язык заимствует в превращенном виде методы преобразования предметов; каждый специальный метод в действии – это частная модель отдельного объекта, имплицитно несущая в своей структуре кусочек информации об определенном «срезе» данного объекта. Со стороны сознания язык обретает способность эксплицировать эту фиксированную в знаках (как заместителях предметно-практических ситуаций) объективную информацию и соотносить ее с предметами.

Таким образом, «операциональность» и «предметность» – атрибутивные и взаимозависимые свойства языка, в том числе языка религии. Словесные знаки выступают орудием осуществления самого процесса мышления. Эти функции «фиксатора» и «оператора» являются общими для знаков как естественных языков, так и искусственных языков. Строение функционирующего языка можно представить трехчленной формулой: «объект-язык –

речевая деятельность – субъект-язык» (см.: Пивоваров Д. В. Операционный аспект научного знания. Гл. 4. Иркутск, 1987). Язык религии, применительно, в частности, к усвоению священного текста, выразится формулой: «Священное писание – конфессиональная речь – индивидуальная веровательная интерпретация».

Польский логик А. Тарский (1902–1984) вычленил в общем понятии языка «объект-язык» и «метаязык». Под «объект-языком» он понимал фиксацию в знаках положения дел в действительности, а под «метаязыком» – язык, на котором говорят об «объект-языке». Например, в высказывании: «Предложение „*снег идет*” – истинно, если и только если снег идет» в правой его части используется метаязык, а в левой – объект-язык. Иначе говоря, объект-язык соотносим с текстом, а метаязык – с контекстом. А. Тарский подчеркивал относительность подразделения языка на объект-язык и метаязык: то, что в одном отношении является метаязыком, в другом может стать объект-языком. Развивая идею Тарского, будем *под объект-языком понимать комплекс знаков (или отдельный знак), замещающий прежде всего объективные связи и отношения в практической деятельности*, а следовательно, обозначающий в конечном счете и некоторые аспекты не зависимой от практики материальной действительности. Объект-языком религии прежде всего являются библиотеки, хранящие тексты священных писаний и документацию конфессиональных традиций, а также традиции и ритуалы.

Специфическая функция объект-языка заключается в замещении знаками тех связей и отношений, которые в данной конкретной ситуации независимы от сознания потребляющего этот язык индивида (например, от сознания индивидуального верующего), но не обязательно независимы от общественного сознания в целом (например, от соборного сознания некоторой церкви). В последовательности знаков этого языка закрепляется объективно-надиндивидуальная взаимосвязь предметов. Оперирование с объект-языком позволяет без особых трудностей намечать и взвешивать альтернативные варианты поведения. «Вовлеченная» в объект-язык информация представляет собою связанную информацию, которую субъект-языку еще предстоит извлечь, подвергая объект-язык речевым преобразованиям. В этом смысле стихийно закрепленные за знаками объект-языка значе-

ния могут быть реальными (хотя и не всегда) по отношению к общественному сознанию, но потенциальными в отношении к присваивающему этот язык индивиду.

Если объект-язык религии это инобытие объекта культовой практики и на него, в прошлом и настоящем, направлена речевая деятельность верующих, то субъект-язык религии есть подлинная и непосредственная действительность мысли верующего индивида; именно в нем совершается личная религиозная мысль. Субъект-язык – это речеоперативный образ объект-языка. По своей физической форме (по своему «телу») он тождествен знакам объект-языка, однако по своему значению он, вообще говоря, отличается от объективного значения знаков объект-языка. Если знак есть единство «тела» и значения, то два разных значения, приписанных одному и тому же «телу», по сути, дают нам два разных знака. В этом смысле объект-язык религии и субъект-язык религии суть в принципе два разных языка, отличающихся своими значениями. *Субъект-язык религии – это индивидуально-субъективный перевод объект-языка религии, совершаемый в актах речи верующих.*

Объект-язык религии и интерпретирующие его индивидуальные субъект-языки могут в чем-то совпадать и не совпадать друг с другом, между ними (как между объективным и субъективным) устанавливается конкретное тождество. Степень адекватности религиозного речевого образа конфессиональному объект-языку имеет широкую шкалу приближений (в этом суть проблемы понимания религиозных текстов и идей), она зависит от личного опыта верующего по освоению сакральной знаковой реальности, а тем самым, в конечном счете – от специфики погружения в культовую практику. Слово есть синтез материи знака с субъективно преломленным значением объект-языка.

В процессах религиозного мышления носителем информации от объект-языка к субъект-языку служат речевые операции, прежде всего веровательные высказывания. В результате интериоризации речи эта информация переживается верующим лично уже не как просто внешнее восприятие знаков священных книг и священнодействий, а как «видение» структуры знаков в чистом виде, в форме воображаемых картин небесных сил и чудотворения. Число опорных знаков языка религии ограничено, но

из-за речедеятельностных «рассечений» ее объект-языка у верующих возникает неисчерпаемое множество неповторимо-индивидуальных религиозных образов. Религиозные мысли не существуют в верующем человеке постоянно и сами по себе, не аккумулируются в его душе, подобно вещам в кладовой, но всякий раз заново возбуждаются через проговаривание им сакральных текстов – про себя либо через громкую речь.

Итак, речевая деятельность выделяет в человеческом языке два полюса: объект-язык (то есть втянутую в сферу речи часть знаковой реальности) и субъект-язык (оболочку идеального значения, материальную форму мысли). В возникающий на стороне субъект-языка религии знаковый образ так или иначе «впечатаны» способы культовых речевых действий. Этот образ (как и всякий образ, по А. А. Леонтьеву) имеет следующие операциональные компоненты: 1) правила ситуативного указания и замещения, допустимые для данного сакрального знака; 2) операции соотнесения и взаимозамены религиозных символов; 3) операции сочетания знаков-символов в квазиобъекты высших порядков, позволяющие переходить от знака к высказыванию. Через культовую речь верующий становится субъектом религиозной связи и осуществляет имманентный диалог с абсолютным бытием. Большинство религиозных сущностей он вначале узнает через их имена, содержащиеся в объект-языке, затем начинает их по-своему понимать и на свой лад толковать. Наиболее оригинальные личные интерпретации могут быть признаны общезначимыми и помещены в хранилище знаков объект-языка религии, тем самым обновляя его.

Предлагаемый подход к анализу языка религии позволяет диалектически синтезировать указанные выше альтернативные концепции значения, каждая из которых, вероятно, своеобразно высвечивает одну из граней субъект-объектной структуры языка. Как уже было сказано, одни авторы под значением знака понимают обозначаемый знаком внешний предмет, другие – ситуацию, в которой говорящий использует знаковую форму, третьи – реакцию, которую эта форма вызывает у слушающего, четвертые – идеальную сторону знака (понятие), пятые – алгоритмы речевой деятельности и т. д. Логично предположить, что значение знака языка религии как «духовно-практического сознания» обладает

всеми перечисленными свойствами, и иерархия этих свойств, степень их существенности определяются конкретным соотношением операционального и предметного компонентов индивидуальных субъект-языков религии, характером совпадения субъект-языков с объект-языком конфессии. У языка религии несколько подструктур, и вопрос о значении знаков, составляющих слои языка, каждый раз должен решаться особо.

Подразделение языка религии на объект-язык и субъект-язык в значительной мере снимает «коварный» вопрос: можно ли мыслить несуществующие и сверхъестественные объекты, где искать их референты? Если ограничиться сугубо синтаксическим подходом, то происхождение образов «несуществующих объектов» (умирающего и воскресающего божества, шестикрылого серафима, рая и ада и т. п.) можно объяснить как плод ритуальных речевых процедур со словами этнического объект-языка. Вначале обиходные слова, обозначавшие привычные антропоморфные реальности, причудливо ассоциировались друг с другом и через метафоры культовой речи субъективно гипостазировались, превращались в нуминозные символы как объекты веры. Опредемяваясь в новообразованных именах, эти символы обогащали исходный естественный объект-язык, где и становились референтом «несуществующего объекта», фактом общественного сознания. Тем самым происходит относительно автономное саморазвитие языка религии.

Перефразируя знаменитую формулу американского философа и логика У. Куайна (1908–1997) «Существовать – значит быть значением квантифицированной переменной», можно утверждать, что, например, мусульманский рай существует хотя бы потому, что символ рая является одним из конкретных значений такой реальной переменной, как «благодатное место». Рай вполне может существовать как самый благодатный оазис – ведь в нем мыслится все то, что бывает в реальных оазисах, но только в максимальной степени. Синтаксический подход к языку религии, однако, не позволяет объяснить, почему люди в одних случаях онтологизируют результаты речевого творчества (отождествляют имя и сущность вещи, фетишизируют имя абсолюта, верят в объективное существование «потусторонних» существ), а в других, напротив, оценивают продукты своего воображения как иллюзии

и фантазмы. Изложенная концепция структуры языка религии дает возможность более конкретно объяснять феномены межконфессиональных недоразумений, неопределенности переводов и индивидуально-субъективного восприятия священных писаний, филиации значений сакральных символов, религиозного текстотворчества и др.

Обратимся теперь к характеристике звена, опосредующего связь объект-языка и субъект-языка, – речевого высказывания. Это понятие выделилось в первой половине XX в. из понятия предложения (пропозиции, сентенции) и стало означать фразообразование. Известный русский языковед А. А. Шахматов (1864–1920) утверждал, что предложение является единственным способом обнаружения мышления в слове. Предложение есть прежде всего единство имени существительного (субстанции) и глагола (действия). В массе отдельных знаков свернуты, в форме возможностей, те или общезначимые предложения, которые индивид-интерпретатор способен развернуть в соответствующие дефиниции терминов. Лингвисты различают несколько смыслов понятия высказывания: высказывание как результат речевого акта (то есть знаковый образ) и само речевое действие. В отличие от нижележащих уровней языка высказывание обладает предикативностью, приписывает подлежащему свойства, категоризирует предмет высказывания. Слова, входящие в высказывания, имеют различные значения; суждение же как идеальный образ, воплощенный в материальную высказывательную форму, может иметь только одно значение – «истина» или «ложь». Высказывание двух разных предложений может давать одно и то же суждение, отображать один и тот же факт. Например, «Сегодня я получил письмо» – говорю я сейчас, «Завтра ты получишь письмо» — было сказано мне вчера; это два разных выражения одного и того же суждения.

Религиозное высказывание как акт говорящего верующего становится речевой моделью предмета этого высказывания, выражая религиозный предмет в той или иной форме, приписывая ему те или иные свойства, индивидуализируя и классифицируя его. До акта высказывания язык религии есть только возможность религиозного языка. Присваивая формальный аппарат естественного языка, религиозное высказывание порождает индексальные

знаки («Я», «это», «здесь», «завтра»), противопоставляет говорящего другому лицу, порождает вопросы, приказы, призывы и т. п., содержит в себе (через перечисление и описание свойств объекта) способ указания на объект веры. Поэтому и как речевой акт, и как результат этого акта религиозное высказывание носит операционально-предметный характер. Чем более формализован конфессиональный язык, тем легче прослеживается его операциональный аспект. Скажем, религиозно-нравственные высказывания – это актуализация моральных заповедей как оперативных символов.

В логической и философской литературе традиционным является взгляд на высказывание (и на суждение, выступающее идеальной стороной высказывания) как на истинное или ложное описание некоторого положения дел в действительности. Иначе говоря, любым высказываниям, в том числе религиозным, приписывается исключительно предметное значение. Такое мнение одностороннее, оно не учитывает деятельностьную сущность языка, не принимает во внимание воздействие речевой деятельности на содержание высказываний. Дж. Остин (1911–1960), родоначальник оксфордской школы философского анализа языка, справедливо критиковал сведение значения высказывания только к предметному значению. В своей книге «Как делать вещи словами» он показал, что далеко не все высказывания суть утверждения; существуют также предложения-команды, вопросы, восклицания, пожелания, которые подчас неотличимы от утверждений с грамматической точки зрения, но непроверяемы на истинность.

Остин выделяет широкий класс высказываний, которые, по его мнению, ничего не констатируют, а просто указывают на действие, представляют действие. Вот его примеры: «Я согласен жениться», – высказывается в процессе свадебного обряда; «Я назову этот корабль «Королева Елизавета», – высказывается, когда корабль построен; «Дарю свои часы брату»; «Бьюсь об заклад, что завтра будет дождь». Все эти высказывания явно не описывают реальность, а представляют (перформируют) действия. Они ни истинны, ни ложны, ни верифицируемы. Остин именует их перформативными высказываниями. Когда говорящий что-то обещает, он не констатирует чего-то, а имеет намерение сдержать свое слово. Его обещание может оказаться неисполненным, тем

не менее оно указывает на намерение действовать. В этом смысле «сказать что-нибудь» — значит «сделать что-нибудь». Остин об-суждает критерии удачности и неудачности перформативных вы-сказываний: перформатив неудачен, если дело впоследствии идет не в соответствии с ним.

Как взаимосвязаны констатирующие высказывания с пер-формативными? Скажем, как связано высказывание «Прошу ме-ня извинить» с тем фактом, что я извиняюсь? Ясно, что здесь си-туация иная, чем в случае утверждения «Я бегу» и связи этого утверждения с самим фактом бега. Факт бега делает утверждение «Я бегу» истинным, в то время как в первом случае удачность высказывания «Прошу меня извинить» выражает не то, что уже существует, а вызывает к жизни сам факт моего извинения. Ос-тин полагает, что пока нет возможности отыскать четкий крите-рий для различения перформатива и констатива. Например, воз-глас «Собака!» констатирует факт появления собаки и однове-ременно служит перформативом: «Предупреждаю, что на вас может напасть собака!». Если идею Остина распространить на всю об-ласть высказываний, то всякое высказывание можно толковать, как модель предмета в зависимости от характера действий с этим предметом.

Значение высказывания имеет двойственную — операцио-нально-предметную — природу. Пропорция «предметности» и «операциональности» в том или ином высказывании всегда кон-кретна, хотя и может широко варьироваться. Перформатив и кон-статив — абстракции от таких высказываний, в одних из которых преимущественно проявляется операциональный характер, а в других — предметное значение. Нет чисто перформативных вы-сказываний, как нет и высказываний чисто констатирующих. Ре-альные высказывания как носители информации от объект-языка к субъект-языку суть одновременно констативы и перформативы, но в той или иной степени.

Применяя концепцию Остина к анализу языка религии, следует различать в нем веровательные констативы, имеющие когнитивный характер, и некогнитивные высказывания, к числу которых относятся религиозные перформативы. Последние не описывают нечто существующее и не являются истинными или ложными, а заключают в себе творческое намерение создать что-

нибудь, выражают просьбу, эмоцию или волю. Они могут иметь магические формы молитвы, клятвы, проклятья, присяги, заговора, славословия. Типичные примеры такого рода перформативов: «Братья и сестры, помолимся», «Господи, помоги!», «Венчается раб божий...», «Аллилуиа!». Вероятно, в любом религиозном констативе – даже в столь определенном, как «Бог есть» – в той или иной мере снято присутствует перформатив – «Господи, хочу, чтобы Ты был!». Таким образом, язык религии не только информирует о связях человека с абсолютной реальностью, но также насыщен творческим, эмоциональным и волевым потенциалом верующих.

Центральный вопрос лингвофилософии. Обычно основной вопрос философии языка формулируется как проблема соотношения языка и мышления, и в первую очередь, как проблема связи слова и понятия. Что первично – язык или мысль? Что из них является причиной, а что следствием? На этот вопрос отвечают по-разному.

Богословы-спиритуалисты полагают язык онтологически вторичным и выводят его из первичности абсолютного духа; при этом главным методом поиска трансцендентных значений слов объявляется мистическая интуиция. Так, видный православный богослов-языковед В. Д. Кудрявцев-Платонов (1828–1891) учил, что Дух Божий наделяет человека благодатью чистого разума, разум рождает мысль, а мысль ищет и находит себе внешнюю плоть в виде слова; таким образом, чистая мысль существует в живом человеческом теле прежде слов и независимо от них. В загробной жизни развоплощенная человеческая душа связана с Богом бессловесно-интуитивно. Логический пантеист Гегель дедуцировал природу мысли из самодвижения абсолютной идеи: человеческая мысль онтологически первична по отношению к слову, она изначально имеет чисто логическую внеязыковую природу, а язык есть продукт мысли, предназначенный быть только средством выражения мысленного содержания; отсюда и главный гегелевский метод анализа языка и его значений – логическая дедукция.

Напротив, Гумбольдт переносил акцент на первичность этнических душевных процессов и ориентировался на психологический подход. Он отождествлял язык с духом этноса («...дух

народа есть его язык, и трудно представить себе что-либо более тождественное»), усматривая в языке тот орган, который образует мысль. Вслед за Гумбольдтом А. А. Потенбня считал, что язык не выражает, а создает мысль через свою внутреннюю грамматическую форму. Потенбня исходил из ассоциативной психологии и сенсуализма Дж. Локка; он был убежден в том, что исходной точкой мысли является восприятие явления, непосредственно действующего на чувства, и что первоначальным языком чувств выступает членораздельный звук.

Знак всегда есть знак чего-то иного, отношение между своей плотью и инобытием. Знак есть разновидность явления как проявления невидимой сущности. В свете изложенной выше расширенной операционалистической концепции языка религии основной вопрос лингвофилософии видоизменяется. В этой концепции психическое восприятие материи знака, грамматика языка, логика мышления и интуиция трансцендентных духовных значений не берутся в качестве четырех отдельных и независимых друг от друга абстрактных объектов, а рассматриваются как внутренние, нераздельные и взаимозависимые стороны единой языковой реальности. Язык религии понимается в ней как внутреннее функциональное отношение между следующими четырьмя сакрализованными переменными: 1) материальностью членораздельных звуков, письменных знаков, жестов, 2) снятым в чувственной данности знаков инобытием референтов (последние играют роль объективных, потусторонних и сверхчувственных значений символов), 3) мышлением-речью субъекта-интерпретатора, которое протекает в форме умственных операций с символами и извлекает из «речеоперативных сечений» *значений* объект-языка индивидуальные *смыслы* субъект-языка, 4) интуицией, соплагающей извлекаемые индивидуальным мышлением *смыслы* знаков с их трансцендентными значениями в объект-языке религии (а в конечном счете, – в трансцендентном объективном мире). В изучении языка религии одинаково важно совмещать методы эмпирического, рационального и мистико-интуитивного познания, а также опираться на грамматику, психологию, логику и духовные дисциплины.

Четыре названных взаимоотношения внутри языка религии являются не столько причинными, сколько функциональными,

поэтому основной вопрос лингворелигиозной философии формулируется в расширенном операционализме не как вопрос о каузальной «первичности – вторичности», а как проблема определения взаимно-функциональных зависимостей между материальным, душевным и духовным компонентами языка религии. В этом плане структуру языка религии как «храма абсолюта» можно уподобить «трехмерному человеку» в учении апостола Павла. Целостность (тело) человека, по Павлу, включает в себя: а) объективный дух, извне привходящий в его душу, б) душу, оживляющую плоть и являющуюся «зеркалом» духа, в) плоть. Аналогично, религиозный символ имеет: а) плоть; б) смысл, то есть *мыслеобраз значения*, мысль индивидуальной души о значении символа; в) дух, привходящий извне в плоть и душу знака и представляющий собой трансцендентное значение символа.

Из данной аналогии следуют те же выводы, которые Павел получил из своего учения о человеке. Переноса акцент на плотскую функцию языка религии и преувеличивая роль материи и грамматики языка, можно объяснить происхождение односторонних концепций, в которых провозглашается первичность этнограмматических форм по отношению к мышлению индивида. «Плотянному языку» противостоит «язык духовный», смыслы которого ориентированы на трансцендентные сверхчувственные реальности. Теоретический акцент на «дух» влечет за собой признание первичности духовного принципа и тезис о том, что мысль порождает свою материальную оболочку. Расширенный операционализм как синтетическая концепция языка религии пытается вывести глубинные диалектические противоречия языка из противостояния в смыслах религиозного символа плотской и духовной тенденций, а также объяснить случаи неадекватности сопряжения материи религиозного символа, его смыслов и значения (то есть ситуации, в которых, по словам Ф. Тютчева, «высказанное слово есть ложь»).

Проблема общечеловеческого языка. Трудно датировать начало древнейших этнических разговорных языков, а вот о первых письменных языках известно, что они возникли четыре или пять тысяч лет тому назад. Научное изучение генезиса языка начинается в конце XVIII века с работы И. Г. Гердера (1744–1803) «Очерки о происхождении языка». М. Мюллер (1823–1900) убе-

дительно раскритиковал попытку обнаружить истоки человеческой речи в криках животных либо в звуках, произвольно издаваемых людьми при выражении радости или печали. Не выдержала критики также теория бессознательного происхождения языка К. Ф. Беккера (1775–1849) и А. Шлейхера (1821–1868). Однако какая-то иная натуралистическая теория генезиса естественного языка, которая была бы более доказательной, пока отсутствует.

В рамках религиозной философии и теологии общечеловеческий праязык объявляется божественным по своей природе. Индуисты верят, будто бог Индра сотворил членораздельную речь. В диалоге Платона «Кратил» сказано, что боги придумали самые первые и правильные слова. По шумерско-вавилонским преданиям письмо изобрел бог Набу, древние египтяне приписывали чудо письменности богу Тоту, античные греки – вестнику богов Гермесу, позднееиудейские легенды – Еноху, мусульмане – Аллаху, а в скандинавской мифологии изобретение письма и рунического алфавита приписывается верховному богу Одину. В Библии (Быт. 2:19 – 23) и Коране (2:29 – 31) повествуется, как Бог наделил Адама умением давать всему «истинные» имена. В начале было Слово творящее, произнесенное Богом: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет». (Быт. 1:3). В конце сотворения мира и человека Бог привел к Адаму всех образованных Им животных полевых и птиц небесных, и стал наблюдать, «чтобы как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей», и скрытно руководил процессом Адамова наименования. Узнать настоящее имя предмета – значит овладеть самим предметом. С тех пор слово и предмет тесно слиты, и в слове – его морфемах, звучании, написании, смысле и значении – до сих пор ищут разгадку всех тайных сущностей мира и человека. Мистики верят, что в каждой букве алфавита зашифрован какой-нибудь основополагающий принцип бытия. Своего максимума сакрально-фидеистическое отношение к письменному знаку достигло в эпоху средневековья, которую именуют «культурой текста», «культурой истолкования Писаний». Поскольку иврит был языком Ветхого завета, то христиане вплоть до XIX века считали, что Бог общался с Адамом именно на иврите и что иврит был родным языком всего человечества. Сегодня христиане так не думают и

больше не идентифицируют первичный язык с каким-нибудь прежним или современным этническим языком. Критикуя тезис о богоданности первого языка Адаму, оппоненты задают риторический вопрос: если Адам предварительно не знал этого языка, то как он мог понять его?

Согласно Библии когда-то, до момента возведения Вавилонской башни, все потомки Адама общались на едином и истинном праязыке, затем Бог их перессорил в наказание за гордыню и заставил изъясняться на разных языках: «Сойдем и смешаем язык их, так чтобы один не понимал речи другого» (Быт. 11:7). Так Писание объясняет факт этнического полиязычия. Если первый язык был истинным, а последующие языки утратили свою подлинность, то логично сделать вывод, что этнические языки суть деградация исходного языка. Такой вывод противоречит, во-первых, эмпирическим данным о прогрессивном развитии большинства языков, во-вторых, христианской оценке всякого народного языка как выражения Божией благодати и любви Бога ко всем этносам.

Навсегда ли обречено человечество быть разделенным языковыми барьерами? Некоторые христианские мыслители для борьбы с языковым шовинизмом и улучшения взаимопонимания между народами предлагали в дополнение к уже существующим этническим языкам придумать какой-нибудь общий искусственный язык, на котором могли бы общаться все люди нашей планеты (Беда Достопочтенный, Ньютон, Декарт, Лейбниц др.). Джонатан Свифт был на сей счет весьма ироничен. Он высмеял в книге «Путешествие Гилливера» ученых из придуманной им страны Лапуты, которые общались при помощи языка вещей, а потому вынуждены были таскать с собой огромные рюкзаки с подходящими вещами. В конце XIX века персидский пророк Бахаулла в своих посланиях из Акки к главам империй и стран писал, что в наступающей Новой Эре человечество начнет объединяться, а для этого нужно создавать единый вспомогательный язык. Его призыв был многими услышан, стали появляться первые проекты такого языка. В 1887 г. поляк-бахаи Л. Заменгоф предложил проект вспомогательного языка общения на основе латинского алфавита, и с тех пор его язык «эсперанто» обрел сотни тысяч сторонников.

Адепты веры Бахаи прогнозируют, что в нынешнем тысячелетии должно наступить своего рода «отрицание отрицание» – путем лингвистического синтеза единый язык восстановится в новом качестве, дополняя многоязычие. Согласно Бахаулле этот язык будет постепенно создаваться либо из фрагментов всех без исключения практикуемых языков (причем ни одному из них не стоит отдавать предпочтения), либо окажется моносемичным, эмоционально нейтральным искусственным языком с простой грамматикой. В нем будут синтезированы наиболее удачные звуки, слоги и словосочетания, присущие всем ныне здравствующим национальным языкам. Не сводимый ни к латинской основе, ни к кириллице, ни к одному из восточных языков будущий вспомогательный язык позаимствует что-либо у каждого из них и не будет знать границ своего перманентного совершенствования. С конца XX века началась лингво-компьютерная разработка основных принципов искомого языка, хотя еще далеко до всеобщего соглашения о его грамматике и базовом словаре. Каким быть этому языку – решать комиссии экспертов и всем народам.

Если именно такой язык когда-нибудь возникнет, то он, вероятно, не будет иметь пределов совершенствования, станет изучаться во всех школах мира каждым человеком вкупе со своим национальным языком. В будущем люди всех стран с детского возраста начнут осваивать единый международный язык наряду с родным этническим языком и научатся билингвизму. С постепенным преодолением проблемы лингвистического взаимопонимания (с любым иностранцем можно будет общаться прямо, без переводчика) внутреннее социальное единство человечества и мир на Земле, возможно, станут нормой.

В. Н. Сыромятников
зав. каф. «Прикладная информатика» УрГИУП

ИНФОРМАЦИОННАЯ КУЛЬТУРА

Развитие информационных технологий и быстрая их интеграция в практическую деятельность человека определяют информационную среду общества, информационную культуру как